Supplément à la « Vie Spirituelle »

Juillet 1924

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Progrès de l'accord des théologiens sur la Contemplation

Les conceptions minimistes sur les Dons du Saint-Esprit et les oscillations de l'éclectisme théologique.

De divers côtés on fait un louable effort pour se dégager des conceptions superficielles que plusieurs se sont faites des dons du Saint-Esprit et pour revenir à la tradition. C'est ce que l'on remarque en lisant deux articles récents du P. de Guibert, qui contiennent d'excellentes parties et qui reproduisent sur plusieurs points l'enseignement que nous tenons pour traditionnel (1). Il est permis d'espérer que l'auteur retrouvera la haute doctrine des maîtres, s'il ne veut pas trop la concilier, par esprit d'éclectisme, avec des opinions notablement inférieures, et s'il cherche l'exactitude et la précision, qu'il désire, non seulement dans l'ordre des *distinctions matérielles* inconsciemment érigées en distinctions formelles, mais dans celui *des principes*. Seuls, ils peuvent donner la lumière sur la vraie nature des choses et une doctrine ferme au-dessus des variations de l'opinion, aussi instable que les circonstances qui la conditionnent. Il est bon de mettre en balance, aussi exactement que possible, les opinions oppo-

(1) *Revue d'Ascétique et de Mystique*, oct. 1923 : « Dons du Saint-Esprit et vie mystique », p. 321-345. — Janv. 1924 : « Dons du Saint-Esprit et contemplation infuse », p. 3-33.

sées ; mais il n'est pas rare que, pour le faire, on applique une mesure toute quantitative à des choses d'ordre qualitatif, à une *loi formelle supérieure*, de la valeur de laquelle on vient à douter, parce qu'elle n'est réalisée que dans la véritable élite (1). Ce doute est fréquent chez les éclectiques qui juxtaposent mécaniquement certaines parties des doctrines adverses, au lieu de les harmoniser selon les principes supérieurs, au lieu de distinguer, comme il faudrait, l'*essentiel* et *les variations accidentelles*, le *per se* et le *per accidens*. Or il y aura toujours ceux qui verront nettement cette distinction, et ceux qui n'en seront jamais bien sûrs.

Généralement, lorsque se pose un difficile problème philosophique, celui par exemple de l'être et du devenir chez les Grecs, ou théologique, comme celui de la nature, de la grâce et de la prédestination, certains, considérant la chose superficiellement, donnent une solution qui n'envisage qu'un côté du problème. Contre cette thèse surgit très souvent une antithèse aussi superficielle, qui considère l'aspect opposé de la question et veut en faire le point capital. On propose ensuite divers essais de conciliation entre la thèse et l'antithèse, c'est un éclectisme qui veut éviter tout excès et qui oscille à droite et à gauche, selon l'opportunité de circonstances. Finalement un grand penseur s'élève au point culminant de la vérité, ou l'on revient à ce point culminant autrefois découvert, au-dessus des divagations des erreurs opposées entre elles, au-dessus aussi de l'éclectisme inconsistant. Celui-ci reste toujours à mi-côte entre le sommet de la pyramide et les extrémités de sa base. Il confond la modération ou la mesure avec la médiocrité, et c'est là l'essence du modérantisme ou opportunisme qui perd de vue l'élévation des principes.

Cela se produit ordinairement dans l'histoire des idées, parce que l'intelligence humaine, la dernière des intelli-

(1) Nous nous sommes expliqué déjà sur ce point : *Perfection chrétienne et contemplation*, t. II, p. [72].

gence créées, passe lentement du confus au distinct, du dehors des choses au dedans, de l'inférieur au supérieur. C'est la part de vérité qui voile l'erreur foncière de l'hégélianisme, et qui lui permet de séduire bien des esprits.

Souvent on a montré ce passage d'une thèse à une antithèse qui prépare une synthèse supérieure. Après l'opposition, chez les Grecs, du monisme statique de Parménide et de l'évolutionnisme d'Héraclite, viennent les divers essais de conciliations proposés par les Atomistes, par Anaxagore, etc., et finalement, grâce au génie de Platon et à celui d'Aristote, apparaît le point culminant de la vérité : Dieu immuable et nécessaire, de qui dépendent toutes les réalités contingentes en perpétuel mouvement. Après, la philosophie retombe dans le matérialisme épicurien et stoïcien et dans le scepticisme.

De même, dans l'histoire de la théologie, surgit une semblable opposition entre le naturalisme pélagien et le pseudo-supernaturalisme des prédestinatiens, qui revit plus tard dans le protestantisme et le jansénisme, et, au-dessus des formes mitigées de ces deux erreurs contraires se précise la grande doctrine de l'Église sur la nature, la grâce et la prédestination. Nous avons trouvé souvent le même rythme dans l'évolution des idées et il a été signalé pour beaucoup de grands problèmes.

Il en est encore de même dans l'histoire de la spiritualité ; nous aurons l'occasion de le montrer en étudiant les conceptions *minimistes* des dons du Saint-Esprit.

Contentons-nous pour l'instant de noter les principales oppositions sur ce sujet.

*
* *

Les nominalistes, toujours et partout minimistes, ont réduit à des mots vides de sens les plus grandes richesses surnaturelles ; ils ont dit : *les dons ne sont pas spécifiquement distincts des vertus*. Ce fut la doctrine de Guillaume de Paris et de Guillaume d'Auxerre, contre laquelle s'éle-

vèrent les quatre grands scolastiques du XIII[e] siècle : Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Bonaventure et saint Thomas (I[a] II[ae], q. 68, a. 1). Après ces grands maîtres, la pensée théologique déclina et parfois de façon lamentable avec Durand, Scot, Ockam et Gabriel Biel, qui reprirent la théorie minimiste des deux Guillaume (1).

Par une réaction excessive, superficielle et maladroite contre les nominalistes, des théologiens, voulant défendre la grandeur du septénaire sacré dont parle l'Écriture, la Tradition et la liturgie de la Pentecôte, dirent : *les sept dons sont spécifiquement distincts des vertus, car ils sont les principes des actes extraordinaires*, dans l'ordre de la connaissance et de l'héroïsme. Saint Thomas parle de cette opinion : I[a] II[ae], q. 68, a. 1 c., et a. 2, 1[a] obj. ; et souvent dans la suite les auteurs spirituels y font allusion. Suarez est l'écho de cette théorie lorsqu'il écrit : « Illi actus donorum extraordinarii et rari sunt... ergo propter illos actus non oportet habitus ponere (2). » Scaramelli tient aussi que les actes des dons sont *extraordinaires* (3), et par suite il explique assez mal que les dons soient dans tous les justes, même en ceux dont la vie n'a absolument rien d'extraordinaire (4).

Cette position si contraire à la précédente se heurte en effet à cette difficulté : si les dons ne disposent qu'aux actes extraordinaires, ils devraient exister seulement chez les mystiques et chez ceux qui imitent le Christ d'une façon héroïque, non pas en tous les justes en qui pourtant habite le Saint-Esprit. De plus, comme dit le texte de Suarez que nous venons de citer : si les dons ne sont principes que d'actes extraordinaires et rares, il n'est pas

(1) Cf. *Dictionnaire de Théol. cath.*, art. *Dons du Saint-Esprit*, par le P. Gardeil, col. 1728-1781. Voir spécialement col. 1771..., exposé des opinions des scolastiques des XII[e], XIII[e] et XIV[e] siècles.

(2) Suarez, *de Gratia*, l. VI, c. x, n. 4. Voir ce que dit de cette opinion le P. Gardeil, *Dictionn. Théol. cath.*, art. cit., col. 1778.

(3) Scaramelli, *Directorium Mysticum*, tr. I, n° 57.

(4) Ibid., n° 61.

nécessaire qu'il soit en nous des *habitus* permanents, et ils paraissent alors se confondre avec les grâces *gratis datae* comme le don de prophétie ou celui du discernement des esprits dont il est parlé I Cor. XII, 10. Et ainsi, malgré son élévation apparente, cette conception reste *minimiste* comme l'autre, car elle n'explique pas que les dons soient des *habitus* ou dispositions permanentes connexes avec la charité, ni qu'ils soient dans tous les justes, et elle les rapproche outre mesure des grâces *gratis datae*, qui malgré leur éclat extraordinaire sont d'ordre inférieur à la grâce sanctifiante, qui seule nous unit à Dieu (Iª IIªᵉ, q. 111, a. 5).

*
* *

Comment résoudre ces nouvelles difficultés ? Des éclectiques, comprenant mal la doctrine de saint Thomas sur la distinction spécifique des dons et des vertus, dirent, pour concilier tant bien que mal les deux thèses adverses et mettre aisément tout le monde d'accord : *les actes des dons se font le plus souvent selon un mode humain* chez le commun des chrétiens, *et parfois selon un mode surhumain et extraordinaire* chez les mystiques. Cet éclectisme apparut sous des formes variées, se rapprochant tantôt du nominalisme avec Vasquez (1), tantôt de l'opinion contraire avec Suarez et ses disciples (2). Assez souvent aussi, dans la question des dons, comme en plusieurs autres, l'éclectique réfute saint Thomas par Scot, et Scot par saint Thomas ; mais quand il veut prendre une position mitoyenne, il ressemble à un pendule qui oscille perpétuellement à droite et à gauche, sans pouvoir s'arrêter jamais. Tel

(1) VASQUEZ, *in Summ. Theol.*, Iª IIªᵉ, q 21, disp. 89, c. II, n. 6, 7 : « Non video, ut recte dicit Durandus, utra harum opinionum sit vera. »

(2) SUAREZ, *de Gratia*, l. VI, c. X, n. 4, et CHR. PESCH, *de Virtutibus infusis*, n. 114. Pour ce dernier les dons ne se distinguent des vertus que *ex parte moventis*, et ne sont donc pas nécessairement des *habitus* distincts. Il ne voit pas qu'ils ont une *règle, un motif formel spécial.*

ou tel Docteur célèbre aurait mérité de s'appeler *Doctor oscillans* ou *Doctor fluctans*. Ces oscillations perpétuelles de l'éclectisme proviennent de ce que presque toujours il considère *matériellement* et *accidentellement* les choses que saint Thomas considère formellement dans leur essence même; ainsi *l'âme* des preuves du grand Docteur disparaît, elles perdent alors, avec leur intellectualité supérieure, toute vie et toute valeur. Il serait facile de citer de très nombreux exemples en philosophie et en théologie.

La forme sous laquelle l'éclectisme se propose aujourd'hui n'est pas encore une conciliation supérieure des deux opinions précédentes, mais seulement leur juxtaposition plus mécanique qu'organique; et il lui est bien difficile de ménager les deux adversaires de façon à ne blesser ni l'un ni l'autre.

Il n'est donc pas étonnant que cette position éclectique se heurte à la fois aux difficultés soulevées par les deux théories précédentes. Si en effet les actes des dons se font le plus souvent *modo humano*, et n'ont pas un motif formel spécial, on ne voit plus en quoi ils diffèrent spécifiquement des actes que suffit à produire la seule vertu corrélative; par exemple l'acte du don de conseil ne diffère plus spécifiquement de celui de la simple prudence, et l'on revient à la position minimiste des nominalistes. — D'autre part, quand les actes des dons se font selon *un mode extraordinaire et miraculeux*, on ne voit plus en quoi ils diffèrent de ceux qui procèdent des grâces *gratis datae*, par exemple du don de prophétie ou du discernement des esprits, ou encore de la science infuse, et on ne voit pas non plus, comme dit Suarez, que de pareils actes extraordinaires exigent un *habitus* permanent en tous les justes, et c'est une autre forme du minimisme. Enfin on ne conçoit pas qu'*un même habitus*, par exemple le don de sagesse, puisse être principe d'actes *divers* au point d'avoir *des modes spécifiquement distincts*, de telle sorte que l'acte ordinaire de ce don pourrait devenir *toujours plus parfait* sans *jamais* atteindre la perfection de l'acte dit

extraordinaire du même don. Comment des actes ainsi spécifiquement distincts peuvent-ils procéder d'un même *habitus*, alors que chaque *habitus* est spécifié par un même objet formel ? (1)

A lire attentivement les derniers articles du P. de Guibert, sa position actuelle nous paraît rencontrer encore, en partie du moins, les mêmes difficultés, à raison de la méthode éclectique selon laquelle elle s'établit, sans considérer suffisamment les principes qui peuvent faire la lumière.

*
* *

La doctrine de saint Thomas nous paraît beaucoup plus élevée, et elle seule concilie organiquement, au lieu de les juxtaposer, les divers aspects du problème. Pour saint Thomas, en effet, les dons distincts des vertus sont à la fois quelque chose de *normal* et d'*éminent*, et qui dit « éminent » ne dit pas « extraordinaire » qui s'opposerait à « normal ».

1° Les dons sont dans tous les justes quelque chose de *normal*, ils appartiennent à titre d'*habitus* ou dispositions habituelles à l'*organisme spirituel*, nous disposant à recevoir la direction spéciale du Saint-Esprit, comme les vertus morales infuses nous disposent à recevoir la direction de la raison éclairée par la foi. Il y a différence spécifique de *règle* ou de *motif formel* (Ia IIae, q. 68, a. 1, 2, 3). Bien plus, les sept dons sont *nécessaires* au salut (ibid., a. 2)

(1) On a répondu à cela que la charité de la terre peut croître toujours sans arriver à produire un acte d'amour aussi parfait que la charité du ciel. Mais il est clair que cela est *per accidens* et ne tient *pas à la nature de la charité*, mais à ce que ici-bas elle est dirigée par la foi, et au ciel par une connaissance spécifiquement distincte, la *vision béatifique*. C'est ce qui explique que l'acte de charité du ciel a une *continuité absolue* que n'a pas celui de la terre; par là il est plus parfait. N'oublions pas cependant qu'une âme très sainte peut avoir dès ici-bas un degré de charité supérieur à celui qui possède au ciel l'âme d'un petit enfant mort après son baptême. Tel fut le cas de la Sainte Vierge pendant sa vie terrestre.

pour remédier à l'imperfection du mode humain des vertus même élevées, qui nous laissent dans un état d'infériorité à l'égard de la fin ultime surnaturelle. « La raison humaine même perfectionnée par les vertus théologales ne peut en toutes choses éviter la sottise spirituelle, l'hébétude, la précipitation, la crainte immodérée, l'ignorance, la dureté du cœur et la superbe. Mais celui qui est omniscient et tout-puissant peut par son inspiration nous préserver de ces défauts. Et c'est pourquoi nous sont accordés les dons qui nous disposent à recevoir docilement les inspirations du Saint-Esprit » (ibid., a. 2, ad 3).

2° Pour saint Thomas, sans être extraordinaires, les dons sont en tous les justes quelque chose d'*éminent*, car ils se distinguent spécifiquement des vertus morales infuses, par la règle *supérieure* qui est leur motif formel, la direction du Saint-Esprit; et sans être supérieurs aux vertus théologales qui nous unissent immédiatement à Dieu, ils leur ajoutent une perfection nouvelle; par eux l'acte de foi devient plus pénétrant, et nous goûtons les mystères du salut sous l'illumination croissante du Saint-Esprit, au fur et à mesure que la charité grandit en nous (1). Les dons sont en effet connexes avec la charité (ibid., a. 5) et grandissent avec elle. Le mode suprahumain d'habitude latent dans la voie purgative, devient pour un directeur éclairé de plus en plus manifeste dans les voies illuminative et unitive, comme l'a bien montré Denys le Chartreux (2).

(1) *Le mode humain de la foi* ne consiste pas, comme pour la prudence infuse, dans le raisonnement ou discours, mais en ce que la connaissance de foi, non perfectionnée par les dons, reste en quelque sorte trop extérieure, trop abstraite, trop morcelée par la multiplicité de formules dogmatiques pour atteindre l'intimité des mystères surnaturels, les savourer, pour connaître comme par expérience la simplicité souveraine du Dieu vivant. Cf. I^a II^{ae}, q. 68, a. 1 et 8; II^a II^{ae}, q. 8 et q. 45.

(2) *De Donis*, où il expose les trois degrés de chacun des sept dons, suivant que le chrétien est commençant, progressant ou parfait.

On a ainsi quatre théories des dons notablement différentes les unes des autres. Deux manifestement minimistes mais opposées entre elles, une éclectique qui tend à s'élever plus haut, et enfin celle qui nous paraît être au point culminant de la vérité.

Ces quatre théories se résument ainsi :

Les dons, distincts des vertus,
sont quelque chose de
normal et d'*éminent*
et grandissent avec la charité.

Les actes des dons sont
tantôt selon un mode humain ordinaire
tantôt extraordinaires.

Dons non distincts des vertus.

Dons distincts des vertus comme principes d'actes extraordinaires.

*
* *

Seule la position supérieure de saint Thomas évite les multiples difficultés signalées plus haut. 1° Elle montre, contre les nominalistes, la grandeur du septénaire sacré qu'ont chantée tous les vrais contemplatifs; elle explique contre les mêmes nominalistes que certains dons, comme la sagesse, l'intelligence, la science, la crainte, ne peuvent manifestement se ramener ni aux vertus théologales, ni aux vertus morales (I^a II^{ae}, q. 68, 1). 2° D'autre part, contre l'antithèse conservée par Scaramelli, elle montre que les dons sont en tous les justes comme des dispositions permanentes qui grandissent avec la charité. 3° Elle domine enfin l'éclectisme, incapable de résoudre les difficultés des systèmes qu'il juxtapose, comme une conception vivante domine une conception mécanique et livresque, qui n'est en quelque sorte que le cadavre ou le squelette d'une grande pensée.

Malheureusement lorsque de grands maîtres comme

saint Thomas ont trouvé le point culminant de la vérité, on retombe souvent, avec un Durand ou ses semblables, dans le nominalisme, qui ne voit plus que la paille des mots et laisse perdre « le grain des choses », ou dans un éclectisme, qui voile ce qu'il a de tout matériel par un formalisme aussi compliqué qu'inconsistant. Certaines périodes de l'histoire de la philosophie et même de la théologie, comme le XIV^e^ siècle et ses suites, font ainsi penser à la vieillesse qui retombe en enfance. Les productions de ces époques sont très complexes, d'apparence extérieure archisavante, très critique ; mais ce n'est plus la sagesse qui explique les choses les plus infimes par les causes les plus élevées, c'est souvent l'inverse : on veut expliquer les choses les plus hautes, comme la contemplation infuse et l'union à Dieu qui en résulte, par des différences de tempérament, étudiées d'ailleurs avec une précision matérielle, qui donne l'illusion du savoir. Comme on ne voit plus *ce qu'il y a de formel dans les raisons données par les grands maîtres*, on déclare que ces raisons ne sont pas convaincantes et on croit par là infirmer leur valeur. Ainsi procède très souvent, pour ne citer que lui, Durand de Saint-Pourçain dans sa critique de saint Thomas ; devant les raisons les plus hautes, il s'écrie : « Je m'étonne de voir invoquer pareille raison. » A quoi Cajetan lui répond par le mot d'Aristote : « L'étonnement est le commencement de la science », il provient de ce qu'on ignore la cause que la science découvre.

Lorsqu'on a vérifié la chose souvent, on peut dire *quasi a priori*, si Durand et ses semblables déclarent ne pas voir la valeur d'une raison donnée par saint Thomas comme probante, c'est bien probablement qu'il s'agit là d'une raison très haute où s'affirme spécialement le génie du Docteur angélique. Par suite, si, pour savoir ce qu'il y a d'acquis et de durable dans la doctrine de saint Thomas, on s'en remettait à une critique de ce genre, tout ce qu'il y a de plus élevé dans cette doctrine disparaîtrait, et l'on ne garderait d'elle que les parties matérielles, celles que les plus

médiocres des scolastiques n'ont pas pu nier. Il ne resterait plus que le cadavre de la *Somme théologique*, totalement privé de vie, mais étudié matériellement avec la dernière exactitude. L'échelle des valeurs serait ainsi retournée : aux certitudes supérieures de la science théologique ferait place le doute de ceux qui estiment qu'au-dessous des définitions de l'Église tous les systèmes se valent ou à peu près; il n'y aurait plus dès lors, à proprement parler, de science théologique, car la pensée ferme des plus grands Docteurs serait frappée de relativité du simple fait qu'un Durand ou un Vasquez a eu une opinion contraire.

Quelques-uns diront : « Pour choisir entre ces diverses doctrines, par exemple entre celles proposées sur les dons, il n'y a qu'un moyen, l'étude historique très exacte des documents de la tradition. » — Mais encore, si l'historien qui entreprendra cette étude est de tendance nominaliste ou éclectique, comment verra-t-il ce qu'il y a de plus génial dans l'œuvre des grands Docteurs? il nous en donnera la lettre, non l'esprit; il écrira une histoire morte, qui viendra confirmer les vues du minimisme théologique, mais ne vaudra pas plus que lui.

*
* *

Cependant l'éclectisme doit avoir quelque utilité dans l'évolution des doctrines; bien qu'il ne découvre pas encore l'élévation et la virtualité des principes, il prépare pourtant à sa manière les solutions supérieures ou le retour à ces solutions.

Il appelle à lui les esprits « pondérés » de toutes nuances, mais en ce moment ceux-ci mêmes paraissent faire effort pour le dépasser.

On peut s'en rendre compte par les derniers articles du P. de Guibert. Il concède au moins quatre choses très importantes à ceux qui tiennent que, selon la tradition des

grands maîtres, la contemplation infuse, acte des dons d'intelligence et de sagesse, loin d'être extraordinaire, se trouve dans la *voie normale* de la sainteté.

Il écrit : « La contemplation infuse n'est assurément pas une voie de sanctification *anormale*, ni même en un sens *extraordinaire* : elle est une voie parfaitement normale, mais ce n'est pas la seule voie normale de sanctification : ni les âmes qui en jouissent, ni celles qui en sont privées ne se trouvent en dehors du développement normal de la vie spirituelle. *Une âme*, au contraire, *serait en dehors de la voie normale de sanctification* et n'arriverait même jamais à la sainteté *en qui la docilité constante aux inspirations du Saint-Esprit ne croîtrait pas jusqu'à placer toute sa vie intérieure sous l'influence habituelle des dons du Saint-Esprit* » (2e art. cit., p. 32).

C'est là une *première et très grande concession* : « *La contemplation infuse est une voie parfaitement normale* », et telle est bien la principale conclusion que nous avons ici toujours soutenue. Nous n'avons d'ailleurs jamais dit qu'elle soit « la seule voie normale de sanctification », puisqu'elle ne se trouve généralement pas dans la voie purgative ou des commençants.

Deuxième concession importante : « Si l'on considère uniquement certains groupes particuliers, tel ordre religieux par exemple, comme le Carmel, voué par vocation à la contemplation, on pourra plus facilement croire que *Dieu n'y refusera complètement ses grâces de contemplation infuse à une âme vraiment généreuse et fidèle que dans des cas très spéciaux*, et c'est en ce sens que me paraissent à comprendre les textes bien connus de sainte Thérèse et de ses disciples (1). » — Oui, mais alors cela vaut non seulement pour le Carmel, mais au moins pour tous les Ordres contemplatifs, bénédictins, cisterciens, chartreux, etc., pour les congrégations contemplatives modernes, et aussi pour les Ordres de vie mixte, voués à l'apostolat par la doc-

(1) 2e art. cit., p. 30.

trine et la prédication, si l'on admet avec saint Thomas (IIª IIªᵉ, q. 188, a. 6) que la prédication des mystères de la foi, pour être vivante, profondément convaincue et féconde, doit provenir « *ex plenitudine contemplationis* ». N'oublions pas non plus que la vie active elle-même, si elle a la ferveur persévérante qu'elle doit avoir, dispose à la contemplation, comme le montre saint Thomas (IIª IIªᵉ, q. 182, a. 4) : « vita activa disponit ad contemplativam ». Aussi les textes bien connus de sainte Thérèse ne visent pas seulement les Carmélites; en parlant de la grâce de la première oraison infuse, elle dit : « Mon opinion est que Dieu choisit, pour la leur accorder, des personnes qui ont renoncé aux choses de ce monde, sinon de fait, parce que leur état les en empêche, du moins par le désir. Il les invite alors à vaquer d'une manière spéciale aux choses intérieures. Aussi, je suis persuadée que si on laisse à Dieu sa liberté d'action, il ne bornera pas là sa libéralité envers des âmes qu'il appelle évidemment à monter plus haut » (*IVᵉ Dem.*, ch. III, trad. des Carmélites, p. 117). Saint Jean de la Croix parle de même dans le Prologue de la *Montée* (1). On ne conçoit guère qu'une âme arrive au degré supérieur de l'humilité et de la charité, sans la contemplation infuse de l'infinie grandeur de Dieu et du néant de la créature (2).

Troisième concession : « *Pour les âmes certainement fidèles* (saints et bienheureux), *il nous est encore plus difficile de prouver la non-existence de la contemplation que son existence* (3). » C'est donc au moins plus probable que

(1) On lit en effet à la fin de ce Prologue : « Il ne s'agit pas ici de questions morales d'une spiritualité attrayante, que goûtent les âmes cherchant Dieu par les consolations, mais d'une *doctrine substantielle et solide qui s'adresse aux uns et aux autres, à condition qu'on se décide à passer par la nudité de l'esprit.* »

(2) Cf. Ste Thérèse, *Vie*, ch. 31 : « Il faut, disent certains livres, être indifférent au mal qu'on dit de nous, se réjouir même davantage que si l'on disait du bien... et quantité d'autres choses du même genre... A mon avis, ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont *surnaturels.* »

(3) 2ᵉ art. cit., p. 29.

toutes les âmes « *certainement fidèles* » (même celles vouées à l'action) reçoivent dans le cours de la vie la grâce de la contemplation infuse.

Pourquoi n'être pas plus affirmatif pour l'ensemble des âmes qui sont vraiment dans la voie illuminative, et surtout dans la voie unitive? Saint Jean de la Croix dit nettement : « Les progressants ou avancés se trouvent dans la *voie illuminative*, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par la *contemplation infuse* » (*Nuit obsc.*, l. I, c. 14). « La purification *passive* des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants » (*Ibid.*, l. I, c. 8). Nous avons cité beaucoup d'autres textes non moins probants pour qui veut les lire sans parti pris (1).

De ce que les dons d'intelligence et de sagesse sont connexes avec la charité, il s'ensuit qu'ils grandissent avec elle, et qu'il n'y a pas de charité héroïque sans degré correspondant de ces dons, comme *habitus*. De plus, le Saint-Esprit meut *généralement* les âmes selon le degré de leurs dispositions habituelles, à moins qu'il n'y ait *accidentellement quelque obstacle*. — On rapporte cette preuve (2e art. cit., p. 25), mais à la place du mot « généralement », on met *nécessairement* et *toujours* : « l'âme arrivera *nécessairement* à la contemplation infuse ». On force ainsi notre conclusion, et l'on peut aisément dire alors qu'elle n'est pas prouvée. Nous avons toujours dit que c'est là seulement une loi supérieure, qui comporte bien des exceptions, par suite d'un tempérament ingrat, d'un milieu défavorable, d'un manque de direction, etc...

Quatrième concession : « Par le fait même que les dons disposent l'âme à recevoir les inspirations divines, ils créent en elle un titre large, mais réel, *ex congruo*, à les recevoir avec une particulière abondance. De plus, *les dons croissent en même temps que la grâce sanctifiante... Il s'ensuit*

(1) *Perfection chr. et contemplation*, t. II, Accord des maîtres, p. 662-740; voir particulièrement les textes de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, cités *ibid.*, p. 25-26, 295-324, 458-462, 474-476, 540-548, 586-587.

donc que ces grâces, ces inspirations (du Saint-Esprit), *iront normalement s'intensifiant et se multipliant avec le progrès de l'âme...* (1) »

Mais alors, pourquoi le don de sagesse, au degré éminent qui correspond *normalement* à la charité héroïque, ne suffirait-il pas à la contemplation infuse proprement dite? Que lui manque-t-il à cette contemplation pour être dite *infuse*, elle qui dépasse notre effort aidé par la grâce commune, elle qui provient d'une inspiration spéciale du Saint-Esprit, à un degré reconnu éminent?

Et que faut-il donc lui ajouter, pour qu'elle mérite le nom de contemplation infuse? Quelque idée infuse peut-être, ou la ligature ou l'extase? Nous avons longuement établi qu'il n'en est rien (2). Il s'ensuivrait du reste, nous l'avons déjà noté (3), qu'il pourrait alors y avoir un *très grand contemplatif non mystique* et un *petit contemplatif mystique*; puisque le premier aurait à un très haut degré l'illumination du don de sagesse, sans espèce infuse ni extase, et le second aurait un degré inférieur du don de sagesse, avec une espèce infuse ou extase. De ce point de vue la petite Bernadette Soubirous en extase devant la grotte de Lourdes serait beaucoup plus mystique que saint Augustin ou saint Jean de la Croix contemplant sans extase toute la grandeur des mystères de la foi.

*
* *

On reconnaît encore que « saint Thomas donne de cette doctrine (des dons) la formule qui semble devoir être définitive (4) ». Mais encore pour conserver à cette doctrine « sa précision et sa solidité » faut-il garder ses principes fondamentaux par lesquels elle domine les conceptions mini-

(1) 1er art. cit., p. 336.
(2) *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 326, 329; t. II, p. [1]-[45].
(3) *Ibid.*, p. [56].
(4) 1er art. cité, p. 323.

mistes sur la grâce, et sur les dons en particulier. Ces principes sont les suivants : 1° la grâce n'est pas rendue efficace par notre consentement, elle est efficace par elle-même, « Dieu opère en nous le vouloir et le faire » (1). 2° Les vertus et les dons ainsi que leurs actes sont *spécifiés par leur objet formel* (2). Les dons ne peuvent par suite, selon saint Thomas, être spécifiquement distincts des vertus infuses, que s'ils ont un motif formel spécial.

Ces deux principes sont relatifs, on le voit, au deux motions divines (subjective, *quoad exercitium*, et objective, *quoad specificationem*), nécessaires à tout acte surnaturel; par suite, méconnaître ces deux principes de saint Thomas, c'est défigurer à un double titre ce qu'il dit de l'acte surnaturel, résultat de ces deux influences.

Si l'on néglige de considérer ces deux principes fondamentaux, il n'est pas étonnant que l'on conçoive les inspirations spéciales des dons comme de simples « *grâces médicinales* ou mieux *fortifiantes* destinées à augmenter les forces de l'homme... Le pécheur les reçoit déjà, nous dit-on, pour avoir la force de poser les actes qui le prépareront à la justification. Chez le juste (et c'est le point qui nous intéresse particulièrement ici), elles n'auront pas seulement le but tout négatif de le préserver des chutes mortelles, mais elles lui seront nécessaires et elles lui seront accordées pour le pousser à augmenter sans cesse en lui

(1) Phil., II, 13. — Nous avons cités (*Perfection chrét. et contemplation*, t. I, p. 88-120) les textes de saint Thomas sur ce point; et il est de toute évidence que Molina et ses disciples se séparent de lui sur ce principe, comme aussi sur celui de la spécification des vertus infuses et des dons par leur objet formel. Il y a donc divergence sur la nature des *deux motions* (objective et subjective) dont dépendent les actes des dons.

(2) « *Species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, quâ sublatâ, species habitus remanere non potest* » (II^{a} II^{æ}, q. 5, a. 3). Nous regrettons de lire au contraire chez le Cardinal Billot, suivi par le P. de Guibert dans l'exposé de la doctrine des dons : « Habitus supernaturales a naturalibus non necessario distinguuntur *secundum objecta*, sed solum secundum convenientiam ad naturam participatam, quae est gratia sanctificans » (*de Virt. infusis*, 1905, p. 84).

son union à Dieu... C'est alors surtout que vaudra la raison très profonde développée par saint Thomas pour montrer la nécessité de ces inspirations et motions du (Saint-Esprit) : Ia IIae, q. 68, a. 2 » (1er art. cit., p. 326, 328)

Vraiment conserve-t-on la raison très profonde donnée par saint Thomas de la nécessité des dons, lorsqu'on réduit l'inspiration spéciale du Saint-Esprit à une grâce médicinale ou fortifiante? — La grâce *médicinale* comme telle n'est pas élevante : on distingue précisément la grâce *ut sanans* et *ut elevans*. Or les dons du Saint-Esprit et l'inspiration spéciale correspondante sont, pour saint Thomas, une *grâce élevante* et même à *un double titre* : quant à la substance et quant au mode de l'acte. Déjà c'est une grâce actuelle élevante qui meut la raison, éclairée par la foi et la prudence infuse, pour qu'elle délibère selon le mode humain dans l'ordre surnaturel; mais, ici, c'est une grâce actuelle doublement élevante, non pas seulement par une intensité plus forte, mais par une *régulation objective* supérieure à la délibération humaine; cette régulation, c'est l'inspiration et l'illumination du Saint-Esprit. Telle est la raison profonde donnée par saint Thomas. Et cette *règle supérieure, suprahumaine,* a pour effet un mode d'agir suprahumain.

Si l'on oublie ces principes, on ne garde plus de la doctrine de saint Thomas que les mots. Une grâce médicinale fortifiante peut porter un pécheur à se disposer dans une mesure à la conversion, elle peut porter le juste à faire un acte de vertu, à résister à une forte tentation, sans qu'il y ait toujours là l'exercice d'un don du Saint-Esprit. *Le don de force par exemple ne se distingue pas de la vertu de force par un degré d'intensité* (puisque cette vertu peut et doit toujours grandir en intensité jusqu'à la mort), *mais il s'en distingue par la règle suprahumaine ou le motif formel qui le spécifie.* Ne pas tenir compte de cette régulation supérieure et parler seulement de grâce médicinale et fortifiante, c'est ne plus conserver des dons ce qu'il y a en eux de caractéristique ou de formel.

Enfin, par la manière moliniste dont il conçoit la grâce opérante réduite à une grâce excitante, le P. de Guibert est conduit à ramener les inspirations spéciales du Saint-Esprit à des grâces simplement excitantes, qui ne produisent en nous que des *actes indélibérés, non méritoires*. Il ne paraît pas soupçonner que pour saint Thomas, comme nous l'avons longuement établi (1), il y a *au-dessus de la délibération humaine*, sous la grâce opérante intrinsèquement efficace, *des actes libres et méritoires* de piété, d'amour de Dieu, de contemplation infuse; ce sont précisément les actes spécialement inspirés par le Saint-Esprit, et qui procèdent des dons; tous les grands mystiques l'admettent.

Cette inspiration spéciale, l'âme la reçoit passivement, avec une docilité d'autant plus méritoire qu'elle est plus parfaite; elle ne délibère pas pour trouver la détermination de son acte, elle la reçoit docilement, comme l'inférieur qui obéit au supérieur et se laisse diriger par lui, au lieu de se diriger lui-même.

Mais il faut avouer que cette doctrine thomiste est difficile à admettre pour le moliniste qui tient que la grâce est efficace non par elle-même mais par notre consentement, par notre effort; on ne comprend plus guère alors le mérite dans l'état passif. On écrit alors : « Pour qu'un acte *méritoire* pût être le fruit des *seuls* dons, à l'exclusion des vertus infuses, même simplement morales, il faudrait concevoir les dons comme des principes complets et immédiats d'opération *délibérée* » (1er art. cit., 333). — Non; car il peut y avoir *au-dessus* de la délibération humaine des actes non seulement vitaux, mais *libres* et *méritoires*, ceux précisément qui procèdent non de notre prudence, mais du don du conseil, ou d'un autre don (2).

(1) *Perfection chrét. et contemplation*, p. 355-385.

(2) Pour connaître vraiment la *Somme théologique* de saint Thomas, surtout en ces difficiles questions, il ne suffit pas de la consulter de temps en temps, il faut l'avoir étudiée tout entière, article par article, et bien voir leur connexion, sans en changer l'ordre. Il faut

Du reste, nous n'avons jamais admis, comme le suppose le P. de Guibert (1er art. cit., p. 333, 334), l'opinion de Suarez qu'un même acte ne peut dépendre à la fois d'une vertu et d'un don correspondant. Nous avons même écrit à plusieurs reprises que la contemplatiou infuse est un acte, qui procède, quant à sa substance, de la vertu de foi, et, quant à son mode, du don d'intelligence ou de celui de sagesse (1). C'est un acte de foi pénétrante ou savoureuse. Déjà l'acte de foi vive procède de la foi animée par la charité. Comme le dit saint Thomas, IIa IIae, q. 4, a. 3, ad 1 : « Nihil prohibet unum actum *a diversis habitibus* informari, et secundum hoc ad *diversas species* reduci, ordine quodam, ut supra dictum est, Ia IIae, q. 18, a. 6 et 7, q. 56, a. 2 ». Le contemplatif, en un même acte, croit les mystères parce que Dieu les a révélés, et il les pénètre ou les goûte par suite d'une inspiration spéciale des dons d'intelligence ou de sagesse.

*
* *

Conclusion : C'est en revenant à ces principes supérieurs, formulés par saint Thomas, qu'on s'élèvera au-

avoir été formé ainsi et continuer de même à approfondir cette doctrine; autrement on confond l'accessoire et le principal, ce qui est *per accidens* et ce qui est *per se*, on néglige dans les questions ce qu'il y a en elles de capital, l'objet formel, pour mettre l'accent sur le secondaire; et sans peut-être s'en douter on fausse l'esprit d'une doctrine dont on ne garde qu'une partie de la lettre, en passant sous silence les autres parties devenues gênantes. Cela n'empêche pas les amis du *per accidens* de se dire assez souvent plus fidèles à la lettre que ceux qui ont conservé le culte du *per se*. Tout arrive; il faut de tout pour faire un monde. Avant la Révolution il y avait, dans certaines universités, à côté de la chaire où s'enseignait la doctrine de saint Thomas, celle où l'on défendait les élucubrations de Durand, initiateur du nominalisme de la décadence. Aujourd'hui les durandistes, sans changer leurs principes, ne manqueraient pas de se dire thomistes, au risque de se mettre dans la nécessité de voiler toujours ce qu'il y a de plus génial chez saint Thomas.

(1) *Perfection chr. et cont.*, t. I, p. 410-412.

dessus des oscillations perpétuelles de l'éclectisme resté à mi-côte entre le sommet de la vérité et les erreurs opposées entre elles. *Ce sommet de la Vérité, tel qu'il est exprimé dans l'Écriture*, dans les paroles de Jésus, dans celles de saint Jean et de saint Paul, *dépasse* encore sans doute par sa richesse les formules systématiques les meilleures; mais ce serait une grande illusion de croire le retrouver en s'en tenant à *ce qu'il y a de commun chez tous les scolastiques*. On ne retiendrait ainsi que ce qu'ont conservé les derniers de tous, les nominalistes et leurs nombreux successeurs. Le génie de saint Thomas descendrait ainsi, comme par une courtoisie inintelligente, au-dessous même du médiocre, et de son Traité des Dons il ne resterait plus que l'écorce, des mots vides de leur sens formel.

On arriverait ainsi, non pas à la précision doctrinale, mais à la confusion d'un *minimisme qui est à l'antipode de l'élévation de l'esprit de foi*, tel que nous le voyons dans un saint Jean ou dans un saint Paul. Eux dépassent, dans leur langage inspiré, la précision de la théologie, qui s'efforce de nous traduire rationnellement leur contemplation surnaturelle, comme on inscrit un polygone dans un cercle parfait; tandis que ce je ne sais quoi de commun à tous les scolastiques, même nominalistes, se réduirait à un point imperceptible égal à zéro. *Il y a au-dessus et au-dessous de la précision théologique d'un saint Thomas deux connaissances confuses* fort distinctes l'une de l'autre : *la grande foi de l'Église, et le résidu théologique conservé par les plus médiocres des théologiens*. Ces deux connaissances ne se ressemblent guère plus que l'Acte Pur supérieur à toute détermination et la matière première, inférieure à toute détermination. C'est le propre de l'insensé de confondre ces deux extrêmes : Dieu et la matière, le sublime et l'infime. La confusion dont nous parlons est du même genre. L'Église déclare la foi divine très supérieure à tout système théologique, si parfait soit-il; n'allons pas confondre cette foi si éminente avec ce qui est très inférieur à la théologie d'un saint Thomas, avec le très médiocre

résidu doctrinal dont les plus minimistes d'entre les scolastiques se contentent (1). On juge précisément de la valeur d'un théologien en voyant si, dans une grande doctrine comme celle de saint Thomas, il a saisi, non pas seulement le côté matériel accessible à tous à première lecture par la lettre même, mais les principes supérieurs qui donnent à la synthèse doctrinale son esprit et en font véritablement une œuvre de premier ordre. Les systèmes théologiques ne sont pas sur un même plan horizontal, à une égale hauteur; il y a une hiérarchie de valeurs du plus bas au plus élevé, en passant par le médiocre, du plus infime au plus génial et au plus vrai, qui se rapproche, sans jamais l'atteindre, de la foi divine, supérieure à tout commentaire humain. C'est dans cette marche ascendante que nous devons suivre saint Thomas, en nous gardant bien d'appauvrir le trésor qu'il nous a laissé (2).

fr. Rég. Garrigou-Lagrange.

(1) Tel est manifestement le sens des Encycliques des derniers Papes qui recommandent la doctrine de saint Thomas, sans l'imposer, bien sûr, comme article de la foi. On ne saurait évidemment soutenir que ces encycliques recommandent seulement ce qu'il y a de commun à tous les scolastiques. Pourquoi donc nomment-elles saint Thomas en particulier?

(2) Il n'est pas rare d'entendre enseigner aujourd'hui ce principe : « C'est une règle élémentaire que, dans l'exégèse d'un texte, *il faut se contenter du minimum* quand l'insuffisance n'en est pas démontrée ». Appliquez cette règle aux paroles de Jésus : « *Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine.* » Ne serait-ce pas singulièrement *appauvrir la parole de Dieu*, elle qui, loin de se restreindre à un *minimum*, dépasse toujours notre pensée? Saint Thomas, à la suite de saint Augustin, pensait au contraire que toute interprétation *vraie* de l'Écriture est bien contenue dans le sens de la parole de Dieu. C'est ce qui lui permettait d'écrire : « Omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est ejus sensus » (de Potentia, q. 4, a. 1, c. fine).

La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor

(suite)

B. — *Éléments secondaires de la contemplation*

Dans la vie contemplative en général et surtout dans la vie contemplative déjà développée, on rencontre des éléments secondaires. Ce sont ceux qui ne constituent pas l'essence de la vie mystique mais sont les conséquences ordinaires de la prière contemplative.

Richard de Saint-Victor nous décrit avec beaucoup de prédilection et de subtilité les trois suivants : l'action sur les sens, les joies d'un âme contemplative et enfin ses souffrances.

a) *Action sur les sens.*

Puisque la contemplation infuse est au-dessus de ce que peut l'industrie humaine, l'âme, pour pouvoir contempler, doit donc être élevée. Cette élévation, qui se fait par les lumières divines infuses, n'exige nullement que l'homme sorte de sa condition normale. Il peut être parfois tellement absorbé qu'il faut un effort pour attirer son attention, cependant les opérations des sens sont normales (1). Dans l'élévation de l'esprit, dans la contemplation, notre théo-

(1) « Mentis sublevatio est quando intelligentiae vivacitas divinitus irradiata humanae industriae metas transcendit, nec tamen in mentis alienationem transit, ita ut et supra se sit quod videat et tamen ab assuetis penitus non recedat. » P. L. 196 ; 170 A.

logien distingue deux degrés. Les lumières contemplatives peuvent nous faire connaître des vérités qui surpassent la capacité de notre industrie personnelle ou bien la capacité de l'industrie humaine en général (1). Il est bien à remarquer que, selon notre auteur, la connaissance prophétique se base également sur l'illumination divine. Il n'est pas nécessaire que le prophète reçoive des idées infuses, soit naturelles, soit surnaturelles. L'illumination prophétique de l'intelligence constitue le troisième degré de l'élévation de l'esprit humain (2). Nous trouvons chez saint Thomas la même pensée sur la lumière prophétique : « prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam ; quandoque autem per species de novo impressas, vel aliter ordinatas (3) ». Alors, à l'ordinaire, dans la contemplation, il n'y a pas d'aliénation des sens. Mais si les lumières infuses et l'amour infus sont très grands, l'âme sort de son état normal, tombe en extase, et nous avons l'aliénation des sens.

Cet effet extraordinaire de l'acte contemplatif sur l'âme comporte des degrés. Le plus infime est celui qui suspend l'usage des sens corporels. L'extatique est tellement absorbé par la contemplation qu'il ne voit pas ce qui se passe autour de lui et n'entend rien quand on lui parle. L'ima-

(1) « Supra scientiam mentis sublevatio ascendit, quando quilibet nostrum tale aliquid ex divina revelatione cognoscit, quod modum propriae scientiae vel intelligentiae excedit. Supra industriam mentis sublevatio erigitur, quando ad illud humana intelligentia divinitus illuminatur, ad quod nulla sua scientia sufficit, nec illa, quam interim habet, nec ulla sua industria comparare valet. » L. c., 172 D.

(2) « Supra naturam mentis sinus dilatatur, quando humana intelligentia, divina inspiratione afflata, non cujusque bonis, sed generaliter totius humanae naturae modum industriaeque metas transgreditur. » L. c., 173 A. — « Omne autem genus prophetiae, si tamen fuerit sine mentis alienatione, videtur ad hunc tertium sublevationis gradum pertinere. Nonne enim supra naturam humanam est, videre de praeteritis, quod jam non est; videre de futuris, quod nondum est ; videre de praesentibus, quod sensibus absens est ; videre de alieni cordis secretis, quod multi sensui subjectum est? » L. c., 173 D.

(3) II^a II^{ae}, q. 173, a. 2.

gination garde pourtant la faculté de produire les images. Parfois — et c'est le second degré de l'extase — l'imagination est complètement liée et incapable d'agir. Enfin, la raison elle-même peut être mise dans l'impossibilité de réfléchir et de s'exercer. Inondée de lumière céleste, l'âme ne peut que recevoir ce que Dieu lui fait connaître (1). Dans ce troisième degré de l'extase, l'âme est hors d'elle-même, au point d'oublier non seulement ce qui est extérieur à elle, mais aussi ce qui se passe en elle pendant ce phénomène extraordinaire. « Transformée par l'opération divine, elle acquiert une manière d'être nouvelle et insolite, et qui lui est naturellement inaccessible (2). » Voilà l'extase complète.

Il est évident que nous ne pouvons nous la procurer par nous-même (3). Cependant il serait faux de regarder l'extase comme une chose surnaturelle par sa nature même. D'après Richard, elle n'est qu'une conséquence ordinaire et naturelle de l'illumination et de l'amour contemplatif. Et cela est bien juste, car l'extase n'est autre chose qu'une défaillance corporelle, suite naturelle d'une forte application de l'âme. « Trois causes peuvent nous conduire jusqu'à l'aliénation de l'esprit. Tantôt par l'intensité de la dévotion, tantôt par la grandeur de l'admiration, tantôt enfin, par une grande allégresse, notre âme perd le souvenir de toutes choses et est soulevée jusqu'à l'aliéna-

(1) « Dictum est quibus de causis mentis alienatio accidere solet, nunc illud adjiciendum videtur quibus etiam gradibus ascendat. Ascendit autem aliquando supra sensum corporalem, aliquando etiam supra imaginationem, aliquando vero supra rationem. Quis autem illam quae supra sensum corporeum, seu illam quae supra imaginationem est negare audeat, cum illam etiam quae supra rationem est, apostolica illa auctoritas convincat? » P. L. 196, p. 192 AB.

(2) « Mentis alienatio est quando praesentium memoria menti excidit et in peregrinum quemdam et humanae industriae invium animi statum divinae operationis transfiguratione transit. » L. c., 170 A.

(3) « Nemo autem tantam cordis exsultationem vel sublevationem de suis viribus praesumat, vel suis meritis ascribat. Constat hoc sane non meriti humani, sed muneris esse divini. » L. c., 187 C.

tion (1). » Donc, nous voyons que l'extase se produit par des causes naturelles psychiques, car l'amour, l'admiration et la joie appartiennent à l'ordre psychique, quoique eux-mêmes, alors, soient provoqués exclusivement par la grâce de la contemplation.

Notre Richard consacre quinze chapitres à expliquer cette genèse psychologique de l'extase. Pourtant, nous ne nous y arrêterons pas longtemps, vu que cette description est plutôt poétique que scientifique.

« L'intensité de la dévotion, dit-il, produit l'extase, lorsque l'âme est tellement embrasée du feu des désirs célestes que la flamme de l'amour divin, croissant en elle d'une manière surhumaine, la liquéfie comme de la cire, la rend légère comme la fumée et la fait monter dans les régions célestes(2). » Parfois, c'est l'intelligence qui est plus fortement envahie par les lumières divines. L'admiration saisit l'âme complètement, et elle tombe en extase devant des merveilles que Dieu lui montre.

« Une grande admiration conduit l'âme jusqu'à l'aliénation de l'esprit, quand, pénétrée par les rayons de la lumière divine et saisie de surprise à la vue des beautés célestes, elle est frappée d'une telle stupeur qu'elle est totalement jetée hors d'elle-même. La vue des beautés que l'âme considère lui fait concevoir, par contraste, un grand mépris d'elle-même et la porte d'abord à s'abaisser. Mais aussitôt le désir des biens d'en-haut la fait rebondir, l'é-

(1) « Tribus autem de causis, ut mihi videtur, in mentis alienationem abducimur. Nam modo prae magnitudine devotionis, modo prae magnitudine admirationis, modo vero prae magnitudine exsultationis fit, ut semetipsam mens omnino non capiat et supra semetipsam elevata in abalienationem transeat. » L. c , 174 A.

(2) « Magnitudine devotionis, mens humana supra semetipsam elevatur, quando tanto coelestis desiderii igne succenditur, ut amoris intimi flamma ultra humanum modum excrescat, quae animam humanam, ad cerae similitudinem liquefactam, a pristino statu penitus resolvat et ad instar fumi attenuatam, in superna elevat, et ad summa emittat. » L. c., 174 A.

lève au-dessus d'elle-même et l'emporte dans les sublimes régions (1). »

Il est tout à fait conforme à la nature humaine que la joie inonde notre cœur lorsque l'intelligence et la volonté ont, enfin, trouvé l'objet de leurs désirs. La joie devient d'autant plus forte que l'objet nous est plus cher : et parce que, pour l'âme contemplative, il n'y a point d'objet plus cher que Dieu, donc après l'avoir trouvé dans la contemplation, elle est parfois jetée en extase par l'intensité de l'allégresse. « Une grande allégresse jette l'âme en extase lorsque, rassasiée et même enivrée de suavités intimes, elle oublie totalement ce qu'elle est et ce qu'elle a été, et, ravie hors d'elle-même par la plénitude de son ivresse, se trouve remplie brusquement d'amour divin en même temps qu'elle éprouve un bonheur ineffable (2). » Naturellement dans la vie mystique, ces trois causes de l'extase dont nous parlons actuellement agissent toujours ensemble. Leur coopération mutuelle comporte beaucoup de variations. Notre auteur les analyse en détail ; mais pour nos considérations théoriques, cela n'a que peu d'importance.

Avant de finir ce chapitre, nous voudrions corriger une erreur que M. Pourrat a faite en exposant la doctrine de Richard, sur l'extase.

Il prétend que, selon Richard, on pourrait parfois éprou-

(1) « Magnitudine admirationis anima humana supra semetipsam ducitur, quando divino lumine irradiata, et in summae pulchritudinis admiratione suspensa, tam vehementi stupore concutitur, ut a suo statu funditus excutiatur, et in modum fulguris coruscantis, quanto profundius per despectum sui invisae pulchritudinis respectu, in ima dejicitur, tanto sublimius, tanto celestius per summorum desiderium reverberata, et super semetipsam rapta, in sublimia elevatur. » L. c., 174 B.

(2) « Magnitudine jucunditatis et exsultationis mens hominis a seipsa alienatur, quando intima illa internae suavitatis abundantia potata, imo plene inebriata, quid sit, quid fuerit, penitus obliviscitur, et in abalienationis excessum, tripudii sui nimietate traducitur et in supermundanum quemdam affectum, sub quodam mirae felicitatis statu raptim transformatur. » L. c., 174 BC.

ver l'extase presque à volonté : « Le don de l'extase est fort inégalement départi entre les âmes ferventes. Chez les unes, les phénomènes extatiques sont fort rares ; ils ne se produisent qu'après une longue attente. D'autres les éprouvent presque à volonté. Je ne sais, dit M. Pourrat, si, sur ce dernier point, Richard n'exagère pas un peu. L'extase n'est-elle pas un état où nous ne pouvons atteindre de notre propre industrie? (1) » Cependant, le chapitre qui est la base de l'opinion de M. Pourrat ne parle pas de l'extase, mais de la contemplation ordinaire : « videre arcam (2) ». Ensuite, ce ne sont pas des principes spéculatifs, mais des observations pratiques, que notre auteur nous donne. Et il veut dire, tout simplement, qu'il y a des âmes qui peuvent par la grâce de Dieu contempler sans effort et difficulté. Les saints nous confirment cette vérité. C'est la terminologie de Richard et son style alambiqué qui ont trompé M. Pourrat.

2. *Joies et souffrances.*

La division de la vie en vie active et contemplative est classique et connue par tous. Mais parce qu'elle oppose l'activité à la contemplation, souvent notre imagination nous fait identifier l'idée de contemplation à celle de somnolence. Pourtant, en toute vérité et sans aucune exagération, on peut dire que la vie contemplative est, par sa nature, plus active, c'est-à-dire plus intense, que la vie ordinaire ; car la contemplation consiste exclusivement dans l'opération de l'intelligence et de la volonté, et ces deux puissances sont plus actives que les autres. C'est pourquoi il n'y a rien d'étonnant que les joies et les souf-

(1) Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, vol. II, p. 191.

(2) « Quod enim Moyses in monte per nubem arcam videre meruit, sola revelantis Domini gratia, fuit; nam ut eam pro arbitrio videret, in sua potestate omnino non habuit. Aaron autem jam ex magna parte in potestate habebat quoties idipsum ordo vel ratio poscebat in sancta sanctorum intrare et intra ipsum velum arcam Domini videre. » P. L. 196 ; 164 D.

frances, ces compagnes inséparables de la vie humaine, soient toutes particulières et plus profondes dans la vie contemplative que dans la vie active.

Les descriptions de l'état mystique, que Richard nous a laissées dans ses œuvres, nous permettent de constater que la contemplation peut être une source de joie pour deux raisons : premièrement par la nature de l'acte contemplatif, qui est plus délectable pour nous que les autres; et en second lieu, par son objet. Les opérations qui conviennent le mieux à notre nature sont celles où nous trouvons le plus de plaisir. Or, la contemplation de la vérité appartient, par excellence, au caractère rationel de l'homme. Donc, il est naturel que la vie contemplative nous procure des jouissances plus abondantes que la vie active.

Richard de Saint-Victor, comme les auteurs anciens, représente la vie active par Lia et la vie contemplative par Rachel. Jacob a travaillé volontiers sept ans afin de pouvoir épouser seulement Rachel. D'où il suit, conclut-il, que la vie contemplative nous peut donner plus de joies que la vie active (1). Nous avons aussi dans le *Benjamin minor* un chapitre intitulé « Quam sit jucundum et dulce contemplationis gratiam familiare habere », où l'auteur décrit le bonheur d'une âme qui a reçu la grâce de la contemplation (2).

Ensuite nous avons dit que la contemplation est délectable par son objet. Nous sommes charmés par la vue d'un beau paysage, mais combien nous attire davantage la beauté de notre propre pays! Dans l'état mystique, l'âme a une connaissance supérieure des grandeurs incompréhensibles de Dieu, elle sent qu'elle l'aime et qu'elle est aimée profondément. L'âme contemplative sait que Dieu est son

(1) « Sed scimus Jacob septem annis pro Rachel servisse et tamen videbatur ei dies pauci, prae amoris magnitudine. Quid miraris? Secundum magnitudinem pulchritudinis erat magnitudo dilectionis. » L. c., 1 B.

(2) L. c., 60 D.

père, son époux, son précepteur (1). Donc, quel bonheur de lui être unie dans la contemplation, comme dans un embrassement spirituel, ne fût-ce que quelques instants! Mais si cette délectation se prolonge, elle produit une sorte d'ivresse spirituelle, qui tantôt est pleine d'ardeur, tantôt pleine de paix ineffable : « Comment appellerais-je l'aliénation de l'Esprit, sinon une sorte d'ivresse spirituelle?... Par cette ivresse l'âme croît tellement dans la constance et prend tant de confiance en la protection de Dieu, qu'elle dit avec saint Paul : Car je suis sûr que ni mort, ni vie, ni anges, ni principautés, etc. (Rom., VIII)... c'est la paix dans laquelle l'âme dort; c'est la paix qui entraîne l'esprit vers les choses intérieures et lui fait oublier les extérieures; c'est la paix qui surpasse les sommets du génie, qui fortifie la lumière de la raison, qui remplit les désirs du cœur, qui absorbe toute l'intelligence (2). »

De même que la contemplation a ses joies propres, elle a aussi ses souffrances particulières. Malheureusement, Richard de Saint-Victor nous a donné très peu de détails sur ce dernier caractère secondaire. Pourtant, il a montre une connaissance subtile de la question qui nous occupe maintenant. Souvent les auteurs mystiques, en la traitant, ne distinguent pas assez les souffrances qui appartiennent à la nature de la prière contemplative d'avec celles que cette prière cause seulement par accident.

On parle beaucoup des inquiétudes douloureuses d'une âme inexpérimentée et commençant la vie contemplative,

(1) « Diversis autem modis hic Deo fruitur, videlicet nunc ut sponso, nunc ut doctore, nunc ut patre. » L. c., 426 B.

(2) « Quid tamen dixerim mentis alienationem, nisi spiritualem quamdam ebrietatem?... Ex hac autem ebrietate animus in tantam constantiam excrescit, tantamque fiduciam de Domini protectione assumit, ut cum Apostolo audiat et dicat : Certus sum quia neque mors, etc. (Rom., VIII)... Haec est illa pax in qua anima obdormit; pax, quae mentem ad interiora rapit; pax, quae exteriorum omnium memoriam intercipit, quae ingenii acumen exsuperat, quae rationis lumen reverberat, quae desiderium cordis replet, quae omnem intellectum absorbet. » L. c., 276 AB.

qui ne comprend pas son nouvel état et ne trouve personne qui puisse la guider. On énumère des luttes pénibles contre les distractions, l'ennui et le dégoût, et ainsi de suite. Tous ces phénomènes sont très vrais, mais ils ne proviennent pas de la nature de la contemplation. Supposons que Dieu ait donné la grâce de la prière contemplative à une personne qui connaît parfaitement la théorie de la vie mystique et possède une domination absolue sur son corps; elle n'aura jamais ni d'inquiétudes, ni de distractions, etc. C'est pourquoi notre auteur ne s'en occupe pas et se contente de nous décrire, trop brièvement peut-être, les souffrances qui sont liées essentiellement à la vie mystique. Celles-ci proviennent de deux sources. La première, c'est le besoin de posséder Dieu davantage. L'âme qui, dans la contemplation, a goûté, même une fois seulement, la bonté de Dieu et a mieux compris ce mystère, ne saurait plus rien trouver qui puisse la rassasier : « De même la sainte amertume d'une douleur cachée ne peut être adoucie par aucune consolation humaine, car si le goût de la douceur intérieure se trouve supprimé, l'âme ne cherche aucune consolation extérieure (1). » La soif d'une communication plus complète devient d'autant plus ardente que l'union contemplative est forte et élevée : « Ainsi l'âme qui aime Dieu n'est jamais rassasiée d'amour, parce que Dieu est l'Amour, et qui aime Dieu aime l'Amour. Mais aimer l'amour ce n'est que faire un cercle, afin que l'amour n'ait aucune fin (2). » On en vient à être vraiment affamé de Dieu : « C'est le désir qui est la faim de l'âme (3). » Quelquefois, c'est une blessure d'amour que, seule, une entière possession de Dieu guéri-

(1) « Nullo proinde humano solatio mitigatur secreti doloris sacra amaritudo, cum sublato interno dulcoris gustu, nil queat exterius consolari. » L. c., 1199 A.

(2) « Sic vero Deum amans anima amore non satiatur quia Deus amor est, quem qui amat, amorem amat. Amare autem amorem circulum facit ut nullus sit finis amoris. » L. c., 1200 A.

(3) « Fames animae desiderium est. » L. c., 1200 A.

rait : « En vain, si je ne me trompe, quelqu'un s'efforcerait d'adoucir la douleur, de modérer le chagrin de l'âme ainsi languissante, alors que c'est par une action tout intime que devrait être guérie la douce blessure de l'amour (1). » Au contraire, Dieu se dérobe, et, par ses absences, il élargit la plaie et la rend plus cuisante : « En effet, plus on avait goûté une fois une si grande grâce, plus péniblement on supporte qu'elle vous soit enlevée. Car la soustraction de la chose aimée augmente le désir, et ce que tu souhaites plus ardemment, te manque plus cruellement. Et c'est ce qui cause la langueur de l'amour, qui n'est rien autre que l'ennui, d'un désir impatient par lequel ne peut manquer d'être violemment affecté le cœur de l'amant, éloigné de ce qu'il aime (2). » Qu'elle est désolée, cette âme si aimante, cette âme qui a faim de Dieu, cette âme qui ne veut que lui, le cherche partout, et ne le trouve nulle part! Cependant, c'est une heureuse tristesse, car elle mérite d'avoir Dieu, comme son unique consolateur : « Heureuse tristesse qui ne vient pas des créatures, mais du Créateur, qui ne pleure aucuns maux de la vie présente! Il est tout à fait juste qu'il ait pour consolateur le Dieu de toutes consolations celui qui refuse d'être consolé par quelque abondance que ce soit des choses qui passent (3). »

Les visites du Bien-Aimé paraissent si courtes et si rares! on croit le saisir, il s'échappe. Se voyant impuis-

(1) « Frustra, ni fallor, sic languentis animae conatur quis lenire dolorem, temperare moerorem, cum de intus curari oporteat dulce vulnus amoris. » L. c., 1199 A.

(2) « Nam quod gratiora fuerat experta, eo molestius fert ea sibi esse subtracta. Subtractio enim rei amatae augmentatio desiderii est, et quod ardentius optas, cares aegrius. Et his est languor amoris, quod non est aliud nisi taedium impatientis desiderii quo necesse est affici mentem vehementer amantis, absente quem amat. » L. c., 1198 D.

(3) « Felix tristitia, quae non de creatura, sed de Creatore concipitur, quae nulla praesentis vitae luget incommoda! Dignum plane est ut Deum totius consolationis consolatorem habeat, qui rerum fluentium qualibet affluentia renuit consolari! » L. c., 1199 A.

sante à rappeler son Bien-Aimé comme à le retenir, l'âme pleure amèrement. Les larmes et les poursuites de l'âme le ramènent de nouveau, mais elle ne peut nullement le retenir; et soudain il s'envole une seconde fois de ses mains. Et c'est justement l'impuissance absolue de se procurer par soi-même les états mystiques qui est la seconde source des souffrances de l'âme contemplative : « Dieu semble jouer avec les enfants des hommes : il glisse de leurs mains, alors qu'ils croient le tenir; poursuivi, il souffre qu'on le saisisse, et, disparaissant encore, ne se laisse plus voir jusqu'à ce qu'il revienne, de nouveau appelé par les prières et les larmes; et ainsi, quoique la visite charme, l'alternative fait souffrir. Mais, comme tu le penses, l'âme est remplie de stupeur quand cette douceur lui est soustraite et qu'elle se voit de nouveau captive des liens des sens (1). »

3. *Difficulté : La présence de Dieu sentie est-elle un caractère fondamental ou secondaire de la contemplation?*

Dans la littérature mystique de nos jours, on discute beaucoup sur le sentiment de la présence de Dieu chez les contemplatifs. Il y a même une hypothèse qui voit dans la présence de Dieu sentie le premier et fondamental caractère de l'union mystique. Le P. Poulain, un des plus connus parmi les tenants de cette opinion, cite Richard de Saint-Victor pour montrer la conformité de cette doctrine avec la tradition (2).

(1) « Deus ludere videtur cum filiis hominum, a quibus, dum teneri putatur, e manibus labitur, insectatus se comprehendi patitur, et disparens rursum non videtur, donec denuo lacrymis et precibus vocatus revertatur, et ita, licet delectat visitatio, molestat vicissitudo. Sed, quanto putas, stupore perfunditur anima, subtracta illa dulcedine et ad hos sensuum laqueos captiva retracta ? » L. c., 1198 D.

(2) Richard de Saint-Victor, commentant ce verset du Cantique des cantiques : « Pendant la nuit, sur mon petit lit, j'ai cherché celui que j'aime et je ne l'ai pas trouvé », dépeint le désir de la contemplation et dit incidemment en quoi elle consiste (c'est-à-dire

Cependant, nous n'avons rien trouvé qui puisse la confirmer, dans les œuvres de Richard, malgré toutes nos minutieuses recherches. Il est vrai que notre auteur parle assez souvent du sentiment de la présence de Dieu, mais dans un sens tout à fait différent de celui du P. Poulain. Ce dernier dit que chez le contemplateur la connaissance de la présence de Dieu dans l'âme est « une connaissance expérimentale, analogue à celle des sens, qui ne raisonnent pas; l'âme perçoit alors, elle ne conclut pas;... elle le (Dieu) sent réellement (1) ». Tandis que notre Victorin attribue ce sentiment aux effets des lumières infuses, de l'amour infus et des joies spirituelles, l'âme les constate en elle-même, et ils lui font dire : Dieu est en moi, car il illumine mon intelligence et remplit mon cœur d'amour et de douceur. « Nous avons Dieu présent, mais comme en passant, lorsque nous ne pouvons pas nous attacher plus longtemps à la contemplation de cette lumière (2). » Quand Dieu embrase l'âme du feu de son amour, même sans l'illuminer, elle peut dire qu'elle sent son Bien-Aimé : « Dieu enflamme le désir, mais il n'illumine pas l'intelligence. Dans cet état, l'âme peut sentir son Bien-Aimé, mais elle ne peut pas le voir (3). » « Il signale ainsi sa présence sans montrer son visage. Il répand sa douceur, mais ne fait pas voir sa beauté (4). »

Le R. P. Poulain ne cite à l'appui de son affirmation que l'unique texte suivant (5) : « C'est avec raison qu'on

dans la présence de Dieu sentie); p. 89. P. Poulain, *Des grâces d'oraison*, neuvième édition.

(1) L. cit., p. 72.

(2) « Deum autem praesentem sed quasi transeuntem habemus, dum luminis illius contemplationi diutius inhaerere necdum sufficimus. » P. L. 196; 147 A.

(3) « Desiderium inflammat, sed intellectum non illuminat. In hoc statu anima dilectum suum sentire potest, sed videre non potest. » L. c., 1218 D.

(4) « Sic tamen praesentiam suam exhibet, ut faciem suam minime ostendit. Dulcorem suum infundit, sed decorem suum non ostendit. » L. c., 1218 C.

(5) P. Poulain, *Des grâces d'oraison*, p. 89. Puisque la traduction de

dit que l'âme cherche son Bien-Aimé pendant la nuit (c'est-à-dire l'aveuglement) dans laquelle elle est retenue, afin qu'elle ne jouisse pas pleinement de lui et ne sente pas sa présence. Ainsi est-il présent par essence et par désir; on le possède déjà par ce désir même, puisqu'il suppose sa présence. L'obscurité n'a pas encore disparu, et il ne l'a pas illuminée pour lui faire sentir sa présence. Aussi l'Épouse se plaint de cette nuit; elle gémit d'avoir à y chercher l'Époux et de ne pas le trouver. Elle désire d'être illuminée et que les yeux de son cœur soient ouverts, afin qu'elle le trouve et qu'elle saisisse sa présence par la grâce accédante et qu'elle sente qu'il la voit et qu'elle le voit. En effet, elle cherche l'illumination d'une grâce plus grande, la connaissance de la présence et l'expérience de la douceur spirituelle : J'ai cherché, dit-elle, celui que j'aime... Hélas! l'Époux ne se découvre pas toujours immédiatement, quand nous le cherchons et le désirons... Il diffère, pour éprouver notre constance et dans notre intérêt; car quand une chose nous a coûté beaucoup de peine, nous y sommes plus attaché et nous la conservons avec plus de soin; les désirs trop vite satisfaits s'affaiblissent; les autres vont en grandissant (1).»

ce texte donnée par le P. Poulain n'est pas tout à fait juste, nous y avons fait quelques corrections.

(1) « Et ideo bene dicitur quaerat per noctem (caecitatis videlicet) in qua detinetur, ut non eo plene fruatur, nec praesentiam ejus sentiat. Praesens siquidem est per essentiam, praesens per desiderium et habetur jam qui desideratur, quia non habitus desiderari non posset, sed non adest per praesentiae suae revelationem. Nondum enim caecitatem ejus fugavit, nec ad sentiendum praesentiam suam illam illuminavit. De hac illa nocte conqueritur, et per hanc dilectum se quaerere causatur, nec invenit. Cupit igitur illuminari et oculos cordis aperiri, ut eum inveniat, et per accedentem gratiam praesentiam ejus intelligat et se videri ab illo et se illum videre sentiat. Quaerit namque illuminationem amplioris gratiae, praesentiae intelligentiam et spiritualis dulcedinis experientiam : Quaesivi, ait, quem diligit anima mea... Sed non semper sponsus quaerenti se statim offert, nec desideranti se exhibet... Differt etiam haec interdum, ut constantiam quaerentis probet et eo utilius quo tardius desiderata

Nous avons bien examiné ce texte. Pourtant, il nous est absolument impossible de comprendre comment le P. Poulain a pu y voir la confirmation de sa doctrine. Car ce passage ainsi que les autres textes déjà cités nous montrent que le sentiment de la présence de Dieu est produit par les lumières infuses, par l'amour infus et par la douceur spirituelle de la contemplation.

Donc, nous pouvons dire que, selon Richard de Saint-Victor, le sentiment de la présence de Dieu n'appartient nullement aux éléments constitutifs, ni non plus aux éléments secondaires de la prière contemplative.

(*A suivre.*)

Eugène Kulesza.

praestet. Quod enim cum labore acquiritur, arctius tenetur et cautius custoditur. » L. c., 414 B.

Chronique d'histoire de la spiritualité

Pères de l'Église

Comment priaient les Anciens? Question du plus haut intérêt, et qui mériterait une étude spéciale et approfondie. A défaut de cette étude, qui reste à faire, nous sommes heureux de pouvoir présenter aux lecteurs un travail qui leur permettra du moins de se faire une idée exacte de la doctrine de saint Augustin sur la prière. Le R. P. Nebreda, C. M. F., a réuni en deux volumes facilement abordables (1) les enseignements si riches et si élevés que le grand docteur d'Hippone a laissés sur cette matière et qui se trouvent dispersés un peu partout dans ses œuvres. Les textes sont groupés suivant un cadre logique de façon à former une chaîne continue. Chaque chapitre est suivi d'un appendice où se trouve condensée la doctrine de saint Jean Chrysostome sur le même sujet. Enfin, en guise de commentaire, des notes substantielles rappellent de temps à autre la pensée de saint Thomas d'Aquin. C'est, on le voit, un ensemble très précieux, une véritable « Somme » sur la prière.

A côté du recueil du P. Nebreda, nous signalerons le travail, de caractère plus spéculatif, du R. P. Gardeil, O. P., sur *le « mens » d'après saint Augustin* (2). C'est une étude succincte, mais grosse de conséquences. En vue d'une théorie générale sur la connaissance mystique, l'éminent théologien y étudie la structure interne de la partie supérieure de l'âme d'après saint Augustin et arrive à cette conclusion : que malgré la différence des points de vue et même des systèmes, il existe, entre la doctrine de saint Augustin et celle de saint Thomas, une ressem-

(1) E. Nebreda, C. M. F., *De oratione secundum divum Augustinum summosque doctores Ecclesiae Joannem Chrysostomum et Thomam Aquinatensem*. Bilbao, Eléxpuru Hnos, 1922-1923, 2 vol. in-12, XV-509, VII-348 pp.

(2) *Rev. des sciences philos. et théol.*, 1924, XIII, p. 145-161.

blance formelle qui permet de « se servir des analyses du *mens* si profondes et si captivantes des livres IX-XV *De Trinitate* pour l'intelligence du *mens* tel que l'entend saint Thomas ». A condition d'opérer les transpositions voulues, « l'on ferait bénéficier ainsi d'un apport considérable, et peut-être, sur certain point, unique, l'étude de la structure de l'état de grâce ». Ajoutons qu'il y aurait tout profit pour l'interprétation de mystiques tels que Ruysbroeck, qui ont su pénétrer si avant dans ce fond mystérieux de l'âme.

Saint Jean Climaque ne saurait être comparé à saint Augustin. Il fut pourtant un des maîtres qui ont formé la spiritualité médiévale. Le R. P. Rabois-Bousquet le rappelle au début d'une étude consacrée au grand moine du Sinaï (1). Avec les notes de M. Salaville, ces pages forment un excellent résumé de sa vie et de sa doctrine. Notons seulement que la traduction latine d'Ange Clareno n'est pas demeurée inédite : elle parut à Cologne dès 1540, avec le Commentaire de Denys le Chartreux, et a été réimprimée de nos jours au t. XXVIII des *Opera omnia* du Docteur Extatique (Tournai, 1905), qui contient également la version d'Ambroise Traversari. On aurait pu mentionner aussi la traduction française publiée à Lyon en 1836 (in-8, xxxvi-483 pp.).

*
* *

Moyen-Age

C'est presque toute la littérature spirituelle du premier siècle cartusien que Dom A. Wilmart, O. S. B., passe en revue dans son solide travail sur les deux Guigues (2). D'après les conclusions fortement motivées de l'auteur, Guigues l'Ancien n'a écrit, en dehors de quelques lettres et des Statuts de l'Ordre, qu'un seul traité : les *Méditations* reproduites dans Migne (P. L., CLIII, 601-632), mais dont une portion considérable est encore inédite. A Guigues le Jeune revient la paternité de la *Scala claustralium*, composée vers 1145, et d'une autre série de *Méditations*, entièrement inédites celles-là, qui datent des années 1160-1170 environ. Le *De quadripartito exercitio cellae* est l'œuvre d'un prieur chartreux qui écrivait vers 1190, et qui

(1) *Échos d'Orient*, 1923, XXVI, pp. 440-454.
(2) *Revue d'asc. et de mystique*, 1924, V, pp. 59-79, 127-159.

pourrait être Jancelin, le successeur de Guigues II. Quant à la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, elle doit être restituée définitivement à Guillaume de Saint-Thierry. Il faut remercier Dom Wilmart d'avoir si bien tiré au clair les problèmes littéraires qui se rattachaient à ces différents écrits. C'est un excellent service rendu à l'histoire de la spiritualité.

L'*Ordo virtutum* de sainte Hildegarde occupe une place un peu à part dans la littérature spirituelle du moyen âge (1). C'est une sorte de petit drame en trois scènes, composé par la Sainte à l'usage de ses religieuses, et auquel il ne manque même pas la musique. La grande voyante de Bingen n'étant pas toujours facile à comprendre dans son style imagé et prophétique, on saura gré à la R. Mère Maura de nous avoir donné de cette pièce intéressante une excellente analyse : la traduction et le commentaire qui l'accompagne permettront de mieux apprécier cet émouvant « poème d'une âme ».

Dom Berlière, O. S. B., de son côté, appelle l'attention sur le *Speculum monachorum* d'Arnoul de Bohéries, si répandu au moyen âge (2). Il en donne une traduction française d'après un texte du XIII[e] siècle où manque le début (cf. P. L., CLXXXIV, 1175).

Si nous signalons ici l'article du R. P. Théry, O. P., sur « Le *De rerum principio* et la condamnation de 1277 (3) », c'est à cause de l'importance doctrinale de cette condamnation. « Jusqu'à la canonisation de saint Thomas en 1323 le document de 1277 constituera un point central pour les théologiens et les philosophes; on ne peut comprendre les œuvres latines d'Eckart si on ne les replace dans cette ambiance doctrinale créée par l'attitude de l'évêque de Paris ».

La mystique anglaise du XIV[e] siècle commence à être connue un peu en France, grâce à la belle traduction de la *Scala perfectionis* de Walter Hilton par les moines de Solesmes. Mais il est un autre ouvrage anglais de la même époque qui est demeuré jusqu'ici complètement inconnu de ce côté du Détroit et qui mérite pourtant d'être rangé parmi les écrits mystiques les plus remarquables. C'est le *Cloud of Unknowing* ou *Nuage de l'inconnaissance*. Le mystère qui l'enveloppe semble

(1) *Benedikt. Monatschrift*, 1923, V, pp. 300-310, 368-378.
(2) *Rev. liturg. et monastique*, 1924, IX, pp. 209-211.
(3) *Rev. des sciences phil. et théol.*, XIII, pp. 173-181.

accru encore par l'anonymat de l'auteur. Poursuivant ses études, Dom M. Nœtinger, O. S. B., a cherché à percer ce nuage et à identifier l'humble écrivain (1) : celui-ci devrait se placer entre Richard Rolle et Walter Hilton, par conséquent vers le milieu du XIV[e] siècle. C'est peut-être en Écosse qu'il faudrait le chercher ; en tout cas il semble bien qu'il n'était pas moine. Ce ne sont encore que quelques vagues lueurs ; espérons qu'un jour la lumière se fera plus complète.

Nous avons déjà entretenu nos lecteurs des articles que le R. P. Symphorien de Mons, O. M. C., a publiés dans les *Études franciscaines* sur « l'influence spirituelle de saint Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ ». On sera sans doute heureux d'apprendre que l'auteur vient de réunir ces articles en un volume (2). La comparaison établie entre la doctrine et celle de l'Imitation est extrêmement instructive. Sans admettre toutes les conclusions de l'auteur relativement à l'influence du Docteur Séraphique sur Thomas a Kempis, nous applaudissons de tout cœur à ce beau commentaire de l'Imitation.

Le R. P. L. Reypens, S. J., continue, lui aussi, ses études sur le sommet de la contemplation mystique dans la littérature spirituelle des Pays-Bas (3). Nous n'éprouvons pas de difficulté à admettre la possibilité, en soi, d'une vision intuitive atténuée de l'essence divine ici-bas. Mais le R. Père, dont nous nous plaisons à reconnaître la solide érudition, ne nous en voudra pas si quelques doutes nous restent sur la question de savoir si tous les textes invoqués par lui dans ce nouvel article visent réellement le cas discuté. Les passages, en particulier, qui parlent de contemplation *immédiate* et d'absence d'images créées, ne nous paraissent pas aussi décisifs qu'on pourrait le croire : ils peuvent s'appliquer aussi à la *contemplation mystique en général*, si l'on admet avec d'excellents théologiens que cette dernière n'est pas une connaissance *intentionnelle*, s'effectuant par le moyen d'une idée représentative, mais doit être conçue comme une perception quasi expérimentale de Dieu substantiellement présent en notre âme par la grâce. Ceci s'applique spécialement aux textes de Gerlac Peters.

(1) *Blackfriars*, 1924, IV, pp. 1457-1464.

(2) R. P. Symphorien de Mons, O. M. C., *L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ de Thomas à Kempis*, Paris, librairie Saint-François, 1923, in-8, 242 p.

(3) *Revue d'asc. et de myst.*, 1924, V, pp. 33-58.

Pomerius, lui, croit nettement que le Bienheureux Ruysbroeck a été admis, dès ce monde, à la contemplation de l'essence divine : mais Surius, reproduisant le même texte, a soin d'y ajouter quelques réserves : « nisi plane fallor..., quamquam de hac re nihil audemus temere definire ». Denys le Chartreux et son confrère Blommeveen, tout en admettant la possibilité *théorique* de la vision susdite, n'osent non plus se prononcer quand il s'agit de savoir si *de fait* cette grâce a été accordée à d'autres qu'à Moïse, saint Paul et Notre-Dame. Bien plus, Denys « n'interprète jamais dans le sens de l'intuition mystique de l'essence divine » les textes de Ruysbroeck qui sembleraient s'y rapporter. Harphius n'a pas connu ces hésitations, il a certainement interprété Ruysbroeck dans le sens indiqué ; mais aussi, son œuvre fut-elle mise à l'Index, et les théologiens romains, chargés en 1586 de la corriger, « ont-ils *supprimé* ou *atténué* tous les passages où Harphius rappelle la vision mystique de l'essence divine ». Il y a donc lieu, et le R. Père en convient, de se montrer très prudent.

Mais descendons de ces hauteurs pour nous arrêter un instant à la dévotion plus humble du Chemin de la Croix. Les érudits connaissaient depuis longtemps, quoique incomplètement, le manuscrit de Saint-Trond contenant un exercice du Chemin de la Croix en flamand. Le R. P. van den Wijngaert, O. F. M., a eu l'heureuse idée d'en publier le texte (1), qu'il a fait précéder d'une introduction où est mise en lumière l'affinité étroite qui relie ce Chemin de la Croix à celui de Bethlem. Mais quelle est la nature de cette affinité ? Est-ce le manuscrit de Saint-Trond qui s'inspire de Bethlem ? Ou Bethlem s'est-il inspiré du manuscrit de Saint-Trond ? Le R. Père s'arrête à cette dernière hypothèse. Il y a pourtant une autre explication possible : les deux auteurs n'auraient-ils pas puisé à une source commune ? Nous pencherions volontiers vers cette solution, qui permettrait d'expliquer plus facilement certaines omissions qui se constatent dans le texte de Saint-Trond et qu'on ne rencontre pas chez Bethlem. Quoi qu'il en soit, on accueillera avec joie cette publication : c'est une contribution importante à l'histoire du Chemin de la Croix.

Nous n'en avons pas encore fini avec le mouvement mystique aux Pays-Bas. Au sujet de l'influence exercée par la *Moderna*

(1) Anastaas v. d. Wijngaert, O. F. M., *Een onuitgegeven Kruiswegoefening uit de XV^e^ eeuw* (Bijdr. tot de Gesch., 1923, XV, p. 487 ss.).

devotio en France à la fin du XV[e] siècle on lira avec fruit et intérêt l'étude, fortement documentée, du R. P. Debongnie sur le chanoine régulier Corneille Gérard et son séjour à Paris en 1497-1498 (1). L'on y trouvera maint détail caractéristique et inédit, qui témoigne du soin intelligent que l'auteur a mis à son travail. Puisse-t-il nous donner bientôt le livre qu'il prépare sur Mauburne.

Quand on parle de Mauburne, l'on ne peut s'empêcher de penser aussitôt à Cisneros. Les deux noms sont en effet étroitement associés dans l'histoire de la spiritualité. C'est un point que Dom E. Drinkwelder, O. S. B., n'a pas manqué de relever dans son excellente introduction à la nouvelle traduction allemande de l'*Exercitatorium* parue récemment chez Herder (2). Dom D. suppose même que l'Abbé de Montserrat connut personnellement le célèbre réformateur au cours d'un voyage à Paris en 1497-1499. La traduction est soignée. Un appendice indique les sources de l'*Exercitatorium*. On regrettera que pour cette dernière partie Dom D. n'ait pas connu le beau travail du R. P. Watrigant, S. J., qui lui aurait permis de compléter sur plusieurs points ses indications.

*
* *

Temps modernes et contemporains

L'historien du « Sentiment religieux en France » n'a parlé nulle part de Dom Grégoire Tarisse, premier Supérieur général de la Congrégation de Saint-Maur (1575-1648). Ce fut pourtant un homme qui, dans le domaine intellectuel et spirituel, exerça une profonde influence sur son milieu, le milieu précisément de « Dom Martin et Dom Martène ». M. François Rousseau vient de combler cette lacune (3), en mettant spécia-

(1) *Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis*, 1923, N. S. t. XVII, pp. 161-177.

(2) *Schule des geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung von Garcia de Cisneros*, Eingeleitet von D[r] Erhard Drinkwelder O. S. B., aus dem Lateinischen übertragen von Maria R. Schlichtner O. S. B., Fribourg, Herder, 1923, in-12, XII-262 pp.

(3) Fr. Rousseau, *Un promoteur de l'érudition française. Dom Grégoire Tarisse (1575-1648), Premier Supérieur Général de la Congrégation de Saint-Maur* (Collection « Pax », vol. XV), 1924, XI-237 pp.

lement en lumière le rôle prépondérant qui revient à Dom Tarisse dans la formation de ce qu'on pourrait appeler « l'esprit propre de la Congrégation de Saint-Maur ». Les chapitres consacrés aux relations du bénédictin avec le Père Joseph, M. Olier et saint Vincent de Paul sont aussi des plus instructifs. Nous remercions vivement M. Rousseau d'avoir fait revivre cette grande figure de moine. Son volume fait honneur à la collection « Pax ».

Après les belles publications du Père Coste, C. M., on pourrait se demander si l'ouvrage du chanoine Maynard sur « Les vertus et la Doctrine spirituelle de saint Vincent de Paul (1) » ne paraîtrait pas un peu vieilli. Les éditeurs ne l'ont pas pensé : ils viennent de donner une onzième édition de ce livre qui vit le jour en 1864. De fait il n'a guère perdu de sa valeur. Si les documents inédits publiés par le P. Coste jettent souvent un jour nouveau sur plus d'un détail de la vie du saint, ils ne modifient pas sensiblement la physionomie morale si attachante de Monsieur Vincent : à chaque page du volume du chanoine Maynard on retrouvera « ce bon sens exquis et si pratique qui était la faculté maîtresse de l'esprit de saint Vincent de Paul, et cette ardeur de charité qui était la vie de son cœur ».

La note du R. P. M. Viller, S. J., sur Nicodème l'Hagiorite (1748-1809) et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale (2), nous transporte tout à coup en Orient. Elle montre que si les études du docte jésuite ont pris une autre direction, elles ne sont pas pour autant perdues pour l'histoire de la spiritualité.

La Mère Carlin (3) nous ramène en des régions plus voisines. Si nous mentionnons ici cet ouvrage, qui au premier abord semblerait ne devoir s'adresser qu'à une famille spirituelle isolée, c'est que l'auteur a su donner à ces pages un intérêt plus général, en s'attachant à montrer dans la fondatrice de ces « carmélites enseignantes » une fille spirituelle de la grande Thérèse d'Avila.

Dom J. Huyben.

(1) Paris, Téqui, 1924, in-12, XIII-432 pp.

(2) *Rev. d'asc. et de myst.*, 1924, V, pp. 174-177.

(3) F. Evrard, *L'âme d'une fondatrice. Mère Carlin, première Supérieure des Filles de la Providence dites de Sainte-Thérèse.* Tourcoing, Duvivier, 1924, in-8, XX-280 pp.

Une biographie de saint Vincent Ferrier

Saint Vincent Ferrier, le grand thaumaturge et prédicateur dominicain du Moyen-Age, fut aussi l'un des maîtres de la mystique. Les lecteurs de cette revue le savent bien, eux qui ont fait connaissance avec la traduction française du *Traité de la vie spirituelle*. Or M. Gorce vient de rendre un appréciable service aux amis de saint Vincent Ferrier et de sa mystique en publiant une fort intéressante biographie du célèbre Prêcheur (1). Par M. Gorce, le saint prend figure historique. Saint Vincent Ferrier, débarrassé de la légende qui jusqu'ici marquait sa physionomie, apparaît plus saint, plus humainement saint, à la fois plus proche de Dieu et plus proche de nous.

Mêlé aux vicissitudes de la politique européenne, à la guerre de Cent ans, au grand schisme d'Occident qui désolait l'Église, aux guerres civiles de l'Espagne, jamais il ne se laissa compromettre dans des intrigues mesquines, jamais il ne chercha autre chose que la gloire de Dieu et le bien de l'Église.

Sous la plume de M. Gorce, saint Vincent Ferrier, l'homme des réalisations, apparaît encore plus comme l'homme de la pensée pacifiante et unifiante. Il est l'homme qui a vu Dieu et qui a voulu faire voir Dieu aux autres hommes. Il y a réussi de son vivant, et par l'intermédiaire de son biographe, son cœur, qui s'est jadis épanché en des centaines de sermons, trouve un écho jusque dans notre propre cœur.

On pourrait craindre de prime abord que cette prédication n'ait une tournure bien spéciale, le vieux thaumaturge étant surtout connu pour avoir annoncé l'imminence du jugement dernier. Mais M. Gorce montre qu'en réalité il ne prêche la fin

(1) Matthieu-Maxime Gorce, *Saint Vincent Ferrier (1350-1419)* ; 1 vol. in-8 carré de VI-304 pp. Paris, Plon-Nourrit, 1924. Prix, 12 fr. — *Les Bases de l'étude historique de saint Vincent Ferrier. Ibid.* ; 58 pp.

du monde que d'une manière accessoire, parce qu'il y croyait comme la plupart de ses contemporains, sans plus.

L'idée maîtresse de saint Vincent Ferrier, c'était Dieu, Dieu cherché par l'oraison, mais aussi par l'étude, Dieu aimé et servant de nourriture à l'âme, avant d'être distribué, par surcroît, aux autres âmes dans la charité de l'apostolat. Telle est l'idée dominicaine de tous les temps. On peut d'ailleurs la retrouver entière dans le *Traité de la vie spirituelle*, que l'auteur de cette biographie, en quelques pages concises, cherche à situer parmi les ouvrages mystiques de Tauler, Eckhart, Suso.

Saint Vincent Ferrier apparaît aussi comme un thomiste, nourri de saint Thomas en sa jeunesse studieuse auprès du tombeau de l'Aquinate à Toulouse, comme un thomiste qui écrivit d'importants ouvrages de philosophie, enseigna longtemps, devint Maître en Théologie. Et lorsque, âgé de cinquante ans, il partit pour parcourir le monde, ce fut pour mettre à la portée du plus humble villageois les grands principes de la vie chrétienne vus sous la lumière du thomisme. Vingt années durant, dans des prédications quotidiennes de deux ou trois heures, les peuples entendirent ces paroles fécondes.

Dans le travail de M. Gorce, saint Vincent Ferrier nous apparaît ainsi comme l'un des hommes les plus complets, les plus riches en pensée et en cœur que l'humanité ait produits.

Le Saulchoir.

G. Théry, O. P.